

остальные грехи могут привести лишь к временному наказанию в аду и отдалить момент спасения. В результате покаяния происходит изменение в отношении Аллаха к согрешившему человеку, а не в самом человеке. Это показывает, что покаяние в исламе располагает средствами сократить или полностью уничтожить срок временного наказания, но в нем не предусмотрены средства для коренного изменения человека. Вследствие упрощенного отношения к покаянию, совершение добрых дел, как одного из его аспектов, стало носить характер скорее нравственный, необходимый для проживания в социуме, чем религиозный.

ЭЛЕМЕНТЫ ФЕНОМЕНОЛОГИИ РЕЛИГИИ В ТРУДАХ СВЯЩЕННИКА ПАВЛА ФЛОРЕНСКОГО

Н. Н. Павлюченков

Москва, Россия

Священник Павел Флоренский более всего известен как религиозный философ, проявивший себя на раннем этапе своего творчества еще и как богослов, а на позднем этапе – еще и как ученый. Об этом можно судить в целом по его трудам, хотя очень часто и в ранний, и в поздний периоды он сознательно пытался совместить философию, богословие и науку для того, чтобы таким образом постепенно подходить к реализации идеала «цельного знания». Но *совмещение* в данном случае не означало смешения; научный, философский и богословский методы были призваны не подменять, а дополнять друг друга и рассматривались как исследование *одной и той же реальности* в разных плоскостях¹.

Вне зависимости от того, насколько спорны или бесспорны были изначальные убеждения Флоренского, его труды, как представляется, можно рассматривать, в числе прочего, как замечательный пример возможностей исследователя, абсолютно уверенного в том, что ему открылась Истина. В случае с Флоренским как раз именно эта уверенность не позволила ему превратить науку о религии в априорную апологию православия; напротив, в целом ряде случаев он стремился проявить к религии как можно

¹ Например, в одном из писем Флоренский фактически утверждал, что в его трудах нет разных концепций, а есть лишь разные точки зрения, разные подходы при постановке одних и тех же целей и задач. См.: Андроник (Трубачев), игум. Теодицея и антроподицея в творчестве священника Павла Флоренского. – Томск: Водолей, 1999. – С. 180–181.

более объективный, научный подход, что и было лучшим выражением его твердых убеждений: Истина не боится любого научного исследования и любое научное исследование, если только оно осуществляется действительно объективно и максимально беспристрастно, приводит к одной и той же Истине. Апологетика вредна, если она нацелена только на поиск недостатков и на критику чужих религиозных убеждений. Подлинная апология Истины заключается в показе объективных фактов при возможно более полном молчании субъективных пристрастий исследователя¹.

В наследии Флоренского можно выявить элементы философии, психологии, социологии и феноменологии религии, причем с последней более всего связано фактическое обращение мыслителя к теме соотношения религии и «повседневности». С самого начала неудовлетворенность позитивизмом в науке и собственные духовные поиски привели его в Церковь и, по окончании Московского университета (1904), – в Московскую духовную академию. В частном письме близкому другу (А. Белому) он писал в 1905 г., что именно в этой, «видимой», «исторической» Российской Православной Церкви, сквозь «тысячи недостатков», «выдохшихся символов» и «толстую кору грязи» он увидел «безусловно святую сердцевину». «И тогда я понял, – пояснял он, – что уже не выйду оттуда, откуда увидел все это...»². Подобные свидетельства личного опыта переживания святости характерны для всего наследия Флоренского и часто выявляются даже там, где у него внешним образом речь идет лишь о созерцании тайн природы, о способности за предметами внешнего, эмпирического мира, видеть и ощущать скрытое присутствие «иных» миров.

Так, например, в воспоминаниях Флоренский пишет о своих ощущениях «особенного» в природе как откровения «мировой тайны» среди обычного порядка вещей³. При этом сразу становится понятным, что речь идет также и о духовной реальности, которая «просвечивает» сквозь «повседневность» материального мира. «Вот именно там, – утверждает он (в записи, сделанной в июле 1920 года), – где спокойный ход жизни нарушен, где раз-

¹ Флоренский, П. А. Сочинения / П. А. Флоренский // У Водоразделов Мысли. – М., 1990. – Т. 2. – С. 275–277.

² Павел Флоренский и символисты. – М., 2004. – С. 470.

³ Особенное. Из воспоминаний П. А. Флоренского. – М., 1990. – С. 21.

рывается ткань обычной причинности, там виделись мне залоги духовного бытия»¹. Подобные интуиции, по убеждению Флоренского, сопровождали его с самого раннего детства; поэтому неудивительно, что, в рамках научного подхода к религии, он, в числе прочего, занимался фактически той областью знаний, которую в западном религиоведении в первые десятилетия XX века стали определять как феноменологию религии.

Уже в работе «О суеверии и чуде» (1903) Флоренский, следуя своему стремлению «наблюдать явления в их чистом виде»², отказывается обсуждать вопрос о реальности самих явлений, – религиозных и оккультных, – и подчеркивает важность сознательного отношения человека к этим явлениям. В «психологическом изъяснении» 125-го псалма (студенческая проповедь 1907 г.) он предлагает цепочку очень ярких и красочных образов, призывая при этом читателя (и слушателя) «отдаться потоку образов», а не пытаться их истолковать при помощи каких-либо теорий и логических схем. При этом он опирается на свое убеждение в том, что некоторые образы – феномены в эмпирическом сознании человека – могут быть «проекциями» неких глубочайших переживаний, которые имеют сверхэмпирическую и сверхпсихологическую природу. Такова, по его мнению, суть мифа³ и такова суть вообще образов, могущих возникать в сознании при чтении священных текстов. Если оставить эти образы без какого-либо предпосылочного (чаще всего, «загрязненного» эмпирическим материалом) восприятия, то, по мысли Флоренского, произойдет процесс, обратный вышеуказанному «проецированию»: непосредственные переживания образов «перейдут» из сферы эмпирической психики в область «в существе своем невыразимых» и гораздо более глубоких религиозных переживаний⁴.

В 1907 г. в журнале «Христианин» Флоренский публикует призыв к поискам «духовных явлений современного христианского мира» и предлагает верующим возможно более беспредпосылочно описать свои переживания церковных таинств. Такие описания, очевидно, для него являлись фактами религиозной жизни,

¹ Особенное. Из воспоминаний П. А. Флоренского. – М., 1990. – С. 23.

² *Флоренский, П.* Христианство и культура / П. Флоренский. – М., 2001. – С. 343.

³ Там же. – С. 418.

⁴ *Флоренский, П. А.* Психологическое изъяснение 125-го псалма / П. А. Флоренский // *Ныне и присно.* – 2006. – № 3–4. – С. 161.

тем более ценными, чем более они лишены субъективных толкований. Ссылки на догматику в данном случае также не требуются, поскольку *сами факты* должны показать, что «христианство – не археология, а живая жизнь...», что «и в наших душах... Христос *продолжает* ту духовную работу, которую Он совершил в душах наших предшественников – христиан». Говоря о тяжелом, грозящем духовной катастрофой, религиозном положении современности, Флоренский намеревался на чисто фактическом материале показать церковные таинства как «те точки, где в нашу действительность преимущественно вторгается новая, особенная, творческая сила, преображающая человека, и через него – всю действительность»¹.

В свою очередь, это тяжелое «религиозное положение», по мысли Флоренского, возникло вследствие почти повсеместного восприятия религии только как системы *понятий*, которая, – в том виде, как она преподается в семинариях, – оказалась оторванной «от всего живого, от всего интимного, от того, что близко и бесконечно мило, что хватает сердце щемящей тоской по далям». Эта система понятий «выдохнула» из себя «аромат личного религиозного опыта»², вследствие чего «системе вероучения причинен... высший ущерб, какой только можно принести высшей духовной ценности – она обесценена для сознания» (доклад Флоренского на философском кружке в МДА, 1906 г.)³.

В этом же выступлении Флоренский наметил программу возвращения догматики к ее опытным основаниям: нужна «переработка религиозного мирозерцания», что возможно только «как *свободное* творчество, исходящее из непосредственно-наблюдаемого в духе, ... не боящееся никакой боли, когда надобна операция, когда потребно оторваться от всех традиций, консервативных или прогрессивных, когда обязанность – быть готовым отречься от всего дорогого и близкого и остаться на мгновение в абсолютной пустоте...»⁴. Это, – фактически, – эпохе феноменологической редукции, которая отсекает все стереотипы и ставшие

¹ Флоренский, П. Христианство и культура / А. Флоренский. – С. 421.

² Там же. – С. 453–454.

³ Там же. – С. 451. Р. Отто в 1917 г., фактически, указывал на то же самое, когда говорил о чрезмерной рационализации Святого. Ср.: Отто Р. Священное. – М., 2008. – С. 9–10.

⁴ Флоренский, П. Христианство и культура / П. Флоренский. – С. 459.

«обесцененными» вероучительные схемы для того, чтобы затем, на материалах свидетельств конкретного религиозного опыта, образовать «базис будущей убедительной догматики»¹. Флоренский при этом безусловно убежден, что эта «новая» догматика не будет новой по существу: «Не истину новую предлагаю на старое место, а места нового требую для старой истины, потому что то место сознания, куда должно поместить эту истину, загромождено хламом»².

Наука о религии вообще и ее феноменологические методы в частности, для Флоренского, таким образом, с самого начала представляли собой, прежде всего, средство, применяемое в чрезвычайной ситуации; это – разговор с современным сознанием, которое не понимает вообще, что может быть религиозный опыт и убеждается только научными фактами. Для Флоренского несомненно, что *действительно* дескриптивный и *действительно* беспредпосылочный подход к религии и фактам религиозного опыта приведет исследователя к выводам, неспособным разрушить церковную догматику, которая изначально и была построена на тех же фактах³.

Факты религиозного опыта свидетельствуют о наличии Высшей трансцендентной по отношению к миру Реальности, которая у Флоренского (как у И. Ваха) ничем не обусловлена и Сама обуславливает все существующее. Флоренский обозначает ее как «Само-доказательная Истина», Истина, которая «Сама Себя делает Истиной»⁴. Он достаточно резко выступает против «кан-

¹ Флоренский, П. Христианство и культура / П. Флоренский. – С. 460. Ср.: «Необходимо заново ответить на вопрос: из каких и из чьих переживаний строится догматика?». – Там же. – С. 462.

² Там же. – С. 458.

³ Ср. из записей Флоренского: образ христианской церковной догматики как «путеводителя» по опасным горным тропам, который создан теми, кто уже ходил этими путями: «Мистическое развитие сравню с путем в горы. Выше и выше поднимаешься к небу, но более и более делается опасность слететь в пропасть... Географические карты и планы, составленные людьми, уже восходившими на эти высоты, совершенно необходимы. Это – учение Церкви, догматы, направляющие путь» (запись 27 августа в Оптиной пустыни). – Павел Флоренский и символы. – С. 515.

⁴ Флоренский, П. А. Сочинения. Столп и утверждение Истины / П. А. Флоренский. – М., 1990. – Т. 1(2). – С. 822.

товской» философии Нового времени, согласно которой сознание определяет истину. Напротив, подчеркивает он, сознание создается, встречая Истину и точно также человек не сам собой (методически, путем накопления знаний, опыта) доходит до убеждения в подлинности произошедшей встречи. Иначе можно сказать, что религиозное сознание, по Флоренскому, *интенционально*; встреча с Высшей Реальностью, знание Ее и узнавание Ее в качестве Истины невозможно без самого Ее действия, преобразующего разум и всего человека.

Не-от-мирность, трансцендентность этой Реальности приводит в человеке, согласно Флоренскому, – те же переживания, которые Рудольф Отто назвал моментами нуминозного. Страх Божий, – говорит Флоренский в лекциях по «Философии культа», – «возбуждается прикосновением к новому, всецело новому – против нашей повседневной жизни. В череду впечатлений мира вклинивается *не-от-мирное, иное*. И, вклиниваясь, разрывает ткань обычного..., ожогом ожигает наше Я: из Времени мы узрели Вечность (подч. – *о. П. Ф.*)». «Вся религия и всякая религия полна и пронизана этим неизъяснимым страхом Божиим»¹. Вместе с тем, эта *страшная* Реальность открывается при встрече как Свет, она, как и весь духовный, невидимый мир, «окружает нас, и мы – как на дне океана, мы тонем в океане благодатного света»². В этом Свете «Истина непременно выявляет себя» и «вид ее перехода на другого – любовь»³. Очевидно, что это и есть «притягательный», «очаровывающий» аспект нуминозного по Р. Отто⁴. Как позднее у Г. Меншинга, у Флоренского Высшая Реальность выражает себя в чем-то *особенном* и может быть одновременно «опасной» и «полезной»⁵.

¹ Павел Флоренский, *свящ.* Философия культа / Павел Флоренский, *свящ.* – М., 2004. – С. 28.

² Павел Флоренский, *свящ.* Избранные труды по искусству / Павел Флоренский, *свящ.* – М., 1996. – С. 90.

³ Флоренский, П. А. Сочинения Истины / П. А. Флоренский // Столп и утверждение. – М., 1990. – Т. 1(1). – С. 88.

⁴ Антонов, К. М. Философия религии в русской метафизике XIX – начала XX века / К. М. Антонов. – М., 2009. – С. 227–229.

⁵ Ср. созерцания из воспоминаний: вода у пристани – «особенно таинственная». Она – прозрачная и «насыщенно зеленая», вся светится, напоенная светом, «ядовитым и полным угрозы», но, вместе с тем, – «преисполненная творческих сил» – Павел Флоренский, *свящ.* Детям моим. Воспоминания прошлых дней. – М., 1992. – С. 53.

Как и позднее Р. Отто, Флоренский указывал на негативный для религии процесс морализации Святого, смещения Священного с «добрым»; однако в данном случае для Флоренского, в конечном итоге, был важен особый акцент на восприятии Святого «новым» человеком, т. е. человеком, обновленным с приходом Христа. Как и все представители классической Феноменологии религии, Флоренский был убежден в коренном единстве всех религий¹ и, как многие из них, полагал, что в христианстве религия и религиозность достигают своего высшего, наиболее чистого (от человеческих ошибок и заблуждений) выражения. Он также (особенно перед лицом воинствующего антихристианства в России в 1920-х гг.) исповедовал убеждения, которые можно назвать «экуменическими». Однако, его восприятие того обновления, которое достигнуто человеком во Христе (начало которому полагается в таинстве св. Крещения) было гораздо более глубоким, что, в конечном итоге, не позволило ему направлять свои усилия на создание какой-либо универсальной «матрицы» религии с использованием категории «Святое». «Святое», «святость» – это, в трактовке Флоренского, только центральный, основной *признак* в характеристике Высшей Реальности, который обуславливает для человеческого сознания возможность всех остальных признаков. Обновленный во Христе человек не может уже удовлетвориться созерцанием Божественных сил, разлитых в мире. Очевидно, что «Святое» (в среднем роде) – хотя и основной из требуемых, по Флоренскому, новым человеком, но все же *признак*, еще не выводящий «полностью» на Того, Кто им обладает.

Это – очень существенный момент, поскольку именно тем действием, которое в человеке производит Христос, Флоренский обосновывает для человека *теперь* – жизненную необходимость *удостовериться* в Высшей Реальности как в *личном* Существо. «Новый человек, – говорит Флоренский, – покуда не удостоверится в Личности Божией, покуда *собственными глазами* не узрит Его как *Святого*, до тех пор возрожденное сознание останется вовсе без Бога. Современный человек будет мучиться призрачностью шеола, беспредельно и безостановочно падать во «тьме внешней», – будет, надрываясь, «вызывать из глубины» ко Господу,

¹ См., напр.: «Нет религий, а есть одна Религия». – Там же. С. 119; «Всякое исповедание и всякая религия опираются в какой-то мере на подлинную духовную реальность...»; *Флоренский, П.* Христианство и культура / П. Флоренский. – С. 627.

Которого не знает, но не сможет он склониться пред Тем, кто, может быть, только и имеет право силы. Кто, может быть, – идол и узурпатор»¹.

Иначе говоря, недостаточно одного Божественного «Ты» без, – ставшего очевидным в опыте, – признака Святости. И точно также, недостаточно одной ощущаемой «святости» без прямой встречи с Тем, Кто эту святость являет. «Христианство... ставит лицом к лицу с Самою трансцендентною Личностью Божией»² и открывает невозможность далее говорить об «Истине» в третьем лице, поскольку Сама эта Истина есть, как, в числе прочего, выясняет Флоренский, – «Субъект»³. Таким образом, то, что Святое – это Христианский Бог, обосновывается у Флоренского данными христианского религиозного опыта, пережить который отныне, в христианскую эпоху, становится жизненно необходимым для каждого человека. Альтернатива этому – бесплодное мучение и «надрыв», приводящие в конечном итоге тварь в соприкосновение с не-бытием⁴.

Все эти, относящиеся к феноменологии религии, идеи, были высказаны русским мыслителем совершенно независимо от западных авторов и, по большей части, за несколько лет до выхода в свет работы Р. Отто «Святое» (1917). Также и после 1917 г. знакомство Флоренского с работами классиков Феноменологии религии представляется практически невероятным; тем больший интерес представляют его концепции, являющиеся, по сути, единственным вариантом достаточно разработанной феноменологии религии, предложенным православным автором⁵.

¹ См., напр.: «Нет религий, а есть одна Религия». – Там же. С. 119; «Всякое исповедание и всякая религия опираются в какой-то мере на подлинную духовную реальность...»; *Флоренский, П.* Христианство и культура / П. Флоренский. – С. 446.

² Там же. – С. 447.

³ *Флоренский, П. А.* Сочинения / П. А. Флоренский // Столп и утверждение Истины. – Т. 1(1). – С. 48–49.

⁴ Там же. – С. 206–206.

⁵ Речь, разумеется, не идет об оставшемся чисто номинальным православии М. Элиаде.